

***Plantinga A. Knowledge and Christian Belief. Grand Rapids (MI); Cambridge: Eerdmans, 2015. 129 p.***

Алвина Карла Плантингу (р. 1932, почетный профессор университета Нотр-Дам, шт. Индиана, США) подробно представлять российским читателям никакой нужды нет: те из них, кто только слышал об аналитической теологии, тут же вспоминают прежде всего это имя. К тому же совсем недавно вышла весьма полная антология его наиболее репрезентативных статей с обстоятельными вступительными статьями и составителя и переводчика, в которых весьма убедительно идентифицируется и его значение в «теистической реставрации» в аналитической традиции, и место его знаменитой «реформатской эпистемологии» на карте современных теорий познания<sup>1</sup>. Можно разве что упомянуть, что в Америке в начале 1980-х гг. его называли в числе ведущих мыслителей, содействовавших «возвращению Бога в философию», что журнал «Тайм» тогда же назвал его «ведущим американским ортодоксально-протестантским философом, пишущим о Боге»<sup>2</sup> и что опубликованный им в 1985 г. провокационный манифест «Совет христианским философам» инициировал проект под названием «христианская философия». Тогдашнее послание Плантинги состояло в том, что христианским философам пора перестать думать о том, что о них думает давно уже секуляризовавшееся внешнее философское сообщество, и перейти от апологетики к тезису, к разработке своих «внутренних» христианских тем<sup>3</sup>, и надо сказать, что этому «совету» многие последовали, начав аналитическую разработку христианских догматов и даже духовных практик.

Рецензируемая книга «Знание и христианская вера» является и по факту, и по замыслу автора синопсисом его капитальной монографии «Подтвержденная христианская вера» (*Warranted Christian Belief*), которая была издана в 2000 г. как завершающая часть его теистическо-эпистемологической трилогии (первые две книги вышли в 1993 г.)<sup>4</sup>. Может быть, я и ошибаюсь, но думаю, что Плантинга последовал здесь со значительным запозданием опыту своего основного оппонента — Ричарда Суинберна, который также после издания завершающей части уже своей трилогии (основанной на эпистемологии, несовместимой с плантинговской) представил основные позиции своей большой монографии «Существование Бога» в популярной книжке «Есть ли Бог?»<sup>5</sup>. Таким образом, плантингов-

<sup>1</sup> См.: Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Д. Сеннет, сост.; К. В. Карпов, пер. М., 2014.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 467–495.

<sup>4</sup> Мои длительные размышления над тем, как переводить на русский язык существительное и глагол *warrant* (и соответствующие деривативы) пока ничем лучшим, чем то, что я предлагаю здесь читателю, не завершились. В отличие от значительно более «собранного» термина *justification*, также означающего «обоснование», расплывчатое *warrant* несет прежде всего юридические коннотации (одно из его значений это просто-напросто документ, подтверждающий права владельца на товары или услуги) и лучше всего его переводить как «оправдание» с кавычками, хотя в некоторых случаях уместнее «подтверждение» (без кавычек).

<sup>5</sup> В рус. пер.: Суинберн Р. Существование Бога. М., 2014 и Суинберн Р. Есть ли Бог? М., 2006.

ская программа, как и конкурентная, обеспечена теперь — в этом, возможно, и состояла одна из задач при написании «Знания и христианской веры» — и версией апеллятивной для широкого читателя.

Но эта задача не могла быть превалирующей. Основными были две другие: еще раз подтвердить/оправдать (см. выше) «реформированную реформатскую эпистемологию» (кальвинистско-аквинатовскую в понимании автора) и обеспечить христиан такой теорией знания, которая сделала бы их менее уязвимыми перед современным натиском идей «нового атеизма» и традиционного антихристианского скептицизма. Очевидно, что это уже не программа тридцатилетней давности: тогда христианским философам предлагалось не обращать внимания на то, что происходит вовне, и спокойно заниматься своим делом (см. выше), теперь же вся забота о защитных сооружениях, которые позволяли бы теистам вообще и христианам в частности продолжать верить в то, во что они верили, с «законными эпистемологическими гарантиями» (см. выше в связи с юридическими коннотациями термина *warrant*) перед натиском атеизма и секуляризма. Это смещение акцентов, как мне кажется, объясняется «макроконъюнктурой» — ускоренными темпами дехристианизации (вопреки иллюзиям теоретиков постсекуляризма) западного мира за прошедшее десятилетие.

Книга состоит из десяти очень разных по объему глав, в которых прослеживается довольно ясная последовательность. В первых двух рассматриваются самые общие эпистемологические нападки на христианскую веру со стороны атеистов и скептиков; в четырех следующих предлагается реконструкция всех основных стадий «оправданной веры», кульмирующая в кальвинистском представлении о вере как о знании; в четырех последних выясняется, способны ли наиболее популярные возражения (*objections*) и опровержения (*defeaters*) эту веру-как-знание пошатнуть и на каком основании следует признать их неспособность к этому.

В вводной главе «Можем ли мы говорить и думать о Боге?» (с. 1–6) Плантинга начинает с нулевой как бы позиции антитеизма — с представления о том, что если Бог и есть, то Он располагается за границами наших когнитивных способностей, а потому мы не можем решительно ничего о нем мыслить. Эту позицию он связывает прежде всего с Иммануилом Кантом, который в своей Первой Критике утверждал, что мы можем мыслить только ту структуру мира, которую наши когнитивные способности конституируют сами, т.е. феномены, тогда как Бог, относящийся к вещам-самим-по-себе, этими способностями не конституируемы, всецело располагается за пределами их досягаемости (хотя Плантинга считает, что Кант намеренно, поддерживая свой имидж «великого философа», часто писал так, чтобы его нужно было комментировать, реконструировать и т. п., что, однако, придает ему несомненный шарм (с. 2). Однако Плантинга, видимо из «полемических удобств», зачисляет в кантианцы и зауряднейшего, хотя и хорошо известного профессора Гарвардской семинарии Гордона Кауфмана (1925–2011), который отстаивал необходимость полного доведения теологии до современного «научного мировоззрения» и предлагал считать Бога лишь символом того прогрессирующего эволюционного процесса, который обеспечивает нас подлинно человеческим существованием и ведет нас к самоосуществлению (которое символизируется «спасением»). Затем он снова возвращается к Канту,

правомерно в данном случае отмечая противоречивость его агностицизма: ведь если мы знаем о Боге, что это непознаваемое существо, то, значит, мы уже что-то о Нем знаем, а потому Он не так уж и непознаваем (с. 6)<sup>6</sup>.

После того как выяснено, что христиане могут все-таки иметь какие-то представления о Боге, в главе 2 «В чем вопрос?» (с. 7–29) автор отстаивает их верования от двух разных типов возражений — что они не соответствуют морально-интеллектуальным обязательствам сознательного субъекта (возражения типа *de jure*) и что они не отвечают критериям истинности (возражения типа *de facto*). Возражения первого типа исходят, во-первых, от тех, кто считают христиан игнорирующими современную науку; во-вторых, от тех, кто считают, что отстаивать христианские убеждения нелепо перед лицом всемирного религиозного разнообразия; в-третьих, от настаивающих на том, что стоять на христианских позициях — проявлять интеллектуальную (да и моральную) самонадеянность и высокомерие; в-четвертых, от уверенных в том, что христианские верования не обеспечены обоснованиями; в-пятых, от полагающих, что эти верования просто иррациональны. При этом Плантинга считает наиболее яркой разновидностью претензий последнего типа вердикт Зигмунда Фрейда, что религиозные верования как таковые выражают лишь эмоциональную потребность слабого человека в защите «отца» от этого холодного и жестокого мира, порождающую иррациональную веру и выражающую «мышление от желаемого» (*wish-fulfillment or wishful thinking* — с. 9, 24). Возражение *de jure* четвертого типа дает философу повод для экскурса в свою эпистемологию, которая в качестве необходимого компонента содержит критику эпистемологического фундаментализма<sup>7</sup>, а также предполагает, что верующая душа не нарушит свой «когнитивный долг», равно как и моральные обязательства, и в том случае, если будет читать всех атеистов и не сможет привести для защиты своей веры никаких рациональных аргументов, но будет все же твердо ее придерживаться, доверяя собственному несомненному опыту — своим внутренним чувствам и постоянной поддержке и утешению в своем сердце от Св. Духа (с. 18)<sup>8</sup>. А вот классическим критиком от *de facto* — как основанной на ложности — Плантинга считает Карла Маркса с его хрестоматийными оценками религии как опиума народа, отвлекающего человека надеждой на иллюзорное счастье от реальных жизненных

<sup>6</sup> Но если бы автор интересовался историей философии больше, он несомненно сослался бы на Фридриха Якоби (1743–1819), который выдвинул против «коперниканского переворота» как раз этот аргумент. Якоби отметил — в качестве основного противоречия в кантовской системе — тот момент, что о вещах-самих-по-себе известно лишь то, что они обуславливают явления, но само понятие причинности, которое таким образом к ним применяется, по кантовским же правилам находится только в сфере рассудка, а отнюдь не ноуменов (см.: Черняев С. А., Шевченко И. В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010. С. 280–281).

<sup>7</sup> Доктрина, согласно которой все убеждения/верования (*beliefs*) можно разделять на базовые и деривативные. К первым относятся те, которые происходят преимущественно из чувственного опыта тавтологий (типа: часть больше целого), а вторые (коих большинство) «фундируются» первыми. Классическим представителем этой теории познания правомерно признается у Плантинги Джон Локк и менее правомерно Рене Декарт.

<sup>8</sup> Здесь, как и во многих других местах, Плантинга цитирует глубоко почитаемого им пуританско-кальвинистского американского мыслителя и проповедника Джонатана Эдвардса (1703–1758).

задач. Показательно, что Маркса он трактует в кадре собственной эпистемологии: религиозное сознание для последнего есть познавательная дисфункция когнитивных способностей вследствие воздействия искаженных социальных отношений (с. 21). Поскольку Маркс и Фрейд настаивали на том, что вера в Бога лишена того перехода от верования к знанию, которое обеспечивается функцией «оправдания» (*warrant*), Плантинга излагает свою знаменитую эпистемологическую концепцию, суть которой в том, что «верование имеет оправдание для S (субъект познания. — *В. Ш.*), только если это верование производится в S когнитивными способностями, действующими адекватно (*properly*) — не подверженными какой-либо дисфункции — в когнитивном окружении, которое пригодно (*arrorgiate*) для когнитивных способностей типа тех, которыми располагает S, в соответствии с дизайнерским планом, благополучно направленным на достижение истины» (с. 28). Вопреки Марксу, Фрейду и иже с ними «оправданность» теистических верований не лишена ни одного из этих признаков.

Глава 3 («Оправданная вера в Бога», с. 30–44) демонстрирует, каким образом вера в Бога могла бы быть оправданной, если бы была истинной. Понять эту логику не совсем просто: когда читателю уже совсем кажется, что и для автора, как и для него, то или иное убеждение естественным образом становится истинным, если оно имеет «оправдание», философ переворачивает эту, казалось бы естественную, последовательность противоположной — нечто может быть «оправданным» только в том случае, если оно истинно (с. 39 и др.). А истинной или, соответственно, оправданной она может быть, если истинно то, что Плантинга называет моделью А / С (подразумевается: Аквината / Кальвина), в соответствии с которой все люди имеют врожденное, по Кальвину, чувство божественного (*sensudivinitatis*) или, по Фоме Аквинскому, природное, но смутное знание о Боге. Оно является в определенном смысле «базовым» для теистических верований в гораздо большей степени, чем даже хорошие рациональные аргументы, которые нам предлагает естественная теология, имевшая большое влияние в Средние века. Вот почему, принимая эту модель А / С, душа теиста может считать себя в известной мере защищенной от доводов Маркса, Фрейда «и их союзников» (с. 44).

Второй блок книги посвящен применению «расширенной модели А / С» к «оправданию» христианской веры в Откровение или, как автор цитирует того же Джонатана Эдвардса, к «великим вещам благовестия». Речь идет о том, как помочь не только «невежественным фундаменталистам», но и людям, начитавшимся Фрейда и Ницше, Юма и Макки, Деннета и Докинза в обосновании веры в эти «вещи» (с. 45). Гарантами этой «оправданной веры» является учение того же Кальвина о «внутреннем свидетельстве Св. Духа», коему соответствует учение того же Аквината о «внутреннем побуждении Божественного призыва». Хотя убеждение, что подлинная вера может быть только даром свыше, является общехристианским, Плантинга добавляет к ней специфически кальвинистские формулировки, что специальные действия Св. Духа должны сопровождать человека на всех без исключения шагах богопознания, а также что сама вера является не чем иным, как твердым знанием о самом важном, прежде всего о Божьем благоволении к человеку и о том, что его грехи прощены и ему гарантировано

спасение — в точном соответствии с Гейдельбергским катехизисом 1563 г. (с. 54, 58–59). Но совершенная вера, которая есть область твердого и верного знания, не только открывается умам, но и кладет печать на сердца, следствием чего является любовь к Богу как одна из разновидностей правильно понимаемого эроса: Церковь есть именно невеста Христа, а не Его маленькая сестра (с. 77).

В четырех последних главах автор прописывает христианскому читателю некоторые когнитивные препараты, которые повысили бы его иммунитет перед основными вирусами, способными расшатать его веру извне. На ехидное замечание классического атеиста Дж. Макки, что наличие религиозного опыта не гарантирует того, что объекты этого опыта могут быть фиктивными, Плантинга возражает, что из этой теоретической возможности еще никак не следует, чтобы они и на самом деле были таковыми (с. 87). Из того, что современная библейская критика трактует Писание как Э. Трельч и в духе «принципа Дюгема» (с. 100)<sup>9</sup> по методу «исключения трансцендентного», никак не следует, чтобы христиане должны были отказаться читать его как Слово Божье. Из простого наличия альтернативных христианству мировоззрений необходимость отказа и от теизма как такового и даже от специфических христианских догматов о Боговоплощении и Искуплении следует не больше, чем из того, что некие субъекты А, В и С не видят в нечестности ничего предосудительного, D также должен отказываться от своего убеждения в противоположном. Да и признаваемое наиболее авторитетным до сих пор опровержение теизма из изобилия зла в мире также не является реальным его опровержением: те, у кого чувство-знание *sensus divinitatis* является развитым, не могут лишиться веры даже при всем изобилии свидетельств о зле в этом мире, а мученики за веру ощущали даже блаженство страданий, вдохновляемые подвигом Искупления (с. 121, 124). Впрочем, и любые другие возможные опровержения христианской веры, скорее всего, должны разбиваться о скалу все того же *sensus divinitatis*, которое (даже при всем ущербе, который был нанесен ему грехопадением) заложено в правильный когнитивный процесс, если, конечно, в тот «дизайнерский план», что за этим процессом стоит, не заложен и отказ от теистической веры, а это маловероятно (с. 125).

Просвеченный скелет книги отнюдь не исчерпывает ее реального богатого содержания, располагающегося на очень своеобразных пересечениях эпистемологии, апологетики и духовной проповеди, раскрыть которые никак не позволяет и так уже разросшийся объем этой рецензии. Думаю, однако, что в целом Алвин Плантинга все же пошел на очень немалый риск, предоставив широкому читателю экстракт своей философии и «округлив» столь характерные для него тонкости оценок и анализа понятий, диалектические нюансы и изощренные способы развития аргументации (например, с помощью ресурсов модальной логики), наглядно присутствующие в его монументальной «Подтвержденной христианской вере» (см. выше).

Так, я бы не стал на его месте позиционировать Канта как философа, кокетничавшего со своей аудиторией «непоследовательностями мэтра» в духе сегодняшних постмодернистов. Не отважился бы я также писать и о современной

<sup>9</sup> Подразумевается Пьер Дюгем (1961–1916), французский физик-теоретик, философ и историк естествознания и верующий католик, никогда библеистикой не занимавшийся.

секулярной библеистике, не извлекая из «запасников» своей эрудиции ни единого имени из ее многочисленных реальных представителей. Не ограничился бы я и при обсуждении «вызовов плюрализма» (если уж обсуждать их всерьез) бытовыми примерами, без попытки доказать конкурентноспособность основных христианских верований по отношению к другим — и другим теистическим, и инорелигиозным (типа панэнтеистических), и натуралистическим. Да и в связи с аргументом от зла (который и на самом деле является, а не только кажется для теизма самым трудным) можно было бы предложить среднему читателю и что-то более для него доступное в добавление к догмату об Искуплении, умопостижение которого доступно на самом деле только избранным. Но можно иногда пересматривать и некоторые наработанные классификационные схемы, если они дают сбой. Например, границы претензий к теизму типа *de jure* и *de facto*, за которые так упорно держится Плантинга как за свое изобретение, гораздо более условны, чем ему кажется, так как претензию в связи с необоснованностью теистических убеждений, включаемую им в первый ряд, можно было бы с большими основаниями отнести ко второму, да и разносить критику религии у Фрейда и Маркса по разным типам аргументации ни малейших оснований нет, так как для них обоих религиозные верования мечтательно-иллюзорны, детерминированы условиями жизни людей и для нее «дисфункциональны».

Рельефны в малой книге и проблемы с основными «несущими конструкциями». Экуменическая в своей основе модель А / С призвана продемонстрировать, что кальвинизм на самом деле сущностно един с католицизмом (и их упорнейшая полемика осталась в далеком прошлом). Однако при «кальвинизации» самого авторитетного католического теолога сознательно умалчивается существеннейший факт: Аквинат последовательно отстаивал права естественной, рациональной теологии, которая для Кальвина (как и позднее для его последователя Барта) была неприемлемой. Очень проблематичной видится и основная доктрина плантинговской эпистемологии — релябилизм<sup>10</sup>: то, что мои когнитивные способности работают правильно, обосновывается тем, что они должны были быть правильно спроектированы («эволюцией или Богом» (с. 27), но скорее все-таки Богом, управляющим и эволюцией), а то, что они были правильно спроектированы, устанавливается — через логический круг — правильностью их функционирования у меня. Предположение же Плантинги, что отрицание существования Бога, скорее всего, в проект человеческого познания не заложено и является потому «девиантным», по своей «структуре» ничем не отличается от предположений фрейдистов и марксистов, что правильно спроектированные природой когнитивные способности должны обслуживать только психофизические и социальные потребности людей, а потому «девиантными» следует признать в первую очередь религиозные верования. Недоумение вызывает и предположение, будто не только «оправдание» убеждения делает его истинным, но и истинность — «оправданным». Перевод данной пропозиции на простой язык означает, что если молодой человек устроился на хорошее место

<sup>10</sup> Название этого тренда, обозначившегося в 1980–1990-е гг., происходит от *reliable* — «надежный», как характеристика познавательного процесса, удовлетворяющая требованиям здравого смысла.

---

в банк, то его верование, что он может туда устроиться, будет «оправданным», а если не устроился, то, соответственно, неоправданным, и то же будет относиться к верованиям девушки, что она может хорошо выйти замуж, болельщика, что его команда может выйти в финал, и т. д. Но многим ли нас обогатит такая «тавтологическая эпистемология»? Верующих читателей, к которым обращена книга, может ввести в заблуждение и повторяемая как мантра мысль, что они могут себя чувствовать при всех аргументах антитеистов совершенно защищенными под сенью *sensusdivinitatis*: это подобно тому, как врач во время эпидемии эболы заверял бы людей, что вакцинация не имеет для них большого значения, поскольку в основе своей они здоровы. Что же касается конфессиональной доктрины веры—как—знания, то речь идет о вопросе, требующем, конечно, совершенно отдельных размышлений. Можно только сказать, что кальвинистское включение в нее знания верующего о своей оправданности и прощении своих грехов предполагает такое мнимое знание у тварного и склонного к иллюзиям ума судов Божьих, которое немножко противоречит основам креационизма.

К продуктивным моментам в книге Плантинги можно отнести в первую очередь очень продуманное и прочувствованное осознание последствий грехопадения для состояния не только наших мотиваций, но и когнитивных возможностей, а также серьезное различие веры—как—любви и той веры, которая заставляет «трепетать бесов» (Иак 2. 19): современные теологи, как правило, давно стесняются понимать эти положения буквально, боясь оказаться «несовременными». Совершенно прав Плантинга и в том, что вера может быть самодостовой при «внутреннем свидетельстве», которое для субъекта первично по отношению к рациональным аргументам. Правда, эту первичность надо понимать более корректно: *sensusdivinitatis* есть поле, на котором могут произрастать семена богопознания, в том числе и в виде рациональных аргументов, но еще отнюдь не сам «урожай», и следовало бы скорее отказаться от противопоставления одного другому, которое на деле не соблюдалось и у самого Кальвина<sup>11</sup>. Наконец, Плантинга, скорее всего, и не представляет себе, сколь конструктивно его замечание, что убеждения не только верующих направляются определенными желаниями, но что «и неверие может рассматриваться как происходящее от исполнения желания — желания жить в мире без Бога, в мире, в котором я могу никому не воздавать почитания и послушание» (с. 43–44). В самом деле, одержимость «новых атеистов» и их многочисленных, судя по тиражам их книг, (по)читателей

---

<sup>11</sup> Плантинга упорно не замечает уже далеко не в первой публикации, что само цитируемое им обоснование у Кальвина (*Institutes* I.3.1) *sensusdivinitatis* (с. 32) опирается (вопреки его же желанию), на чисто рационально-теологическое обоснование веры в божественный мир, которое употребляли еще поздний Платон, Эпикур и Цицерон (у Кальвина прямо цитируемый) и которое раньше обозначалось как «историческое доказательство» существования Бога, а в современной литературе — как аргумент от религиозного опыта. Согласно данному обоснованию, сама всеобщность богопочитания у всех народов (даже самых диких) является аргументом в пользу реальности референтов религиозной практики, поскольку все человечество заблуждаться не может. Это обоснование относится к классу рациональных аргументов от лучшего объяснения — наряду с физико-телеологическим, этическим, аргументом от конституции человеческого сознания и т. д., которому можно противопоставить обоснования от анализа метафизических понятий (прежде всего онтологическое и космологическое).

натуралистическим эволюционизмом «запускается» отнюдь не сциентизмом, но глубиннейшим неприятием Бога, а потому и страстным желанием быть не только морально, но онтологически совершенно от Него отделенными.

Эти интенциональные корни атеизма (более реальные, чем известные «социальные и гносеологические корни религии») и должны быть заложены в первую очередь в современную апологетику. Однако ее собственная интенциональность должна быть противоположной той, что обнаруживается в отрецензированной книге. Если теизм еще стремится к выживанию, ему следует не отсиживаться в предлагаемом в ней «эпистемологическом бункере» (к тому же, как мы убедились, не очень надежно сколоченном), но употреблять средства поражения в виде дезавуирующей аргументации на территории оппонентов.

*Владимир Кириллович Шохин*

(д-р филос. наук, профессор, зав. сектором философии религии  
Института философии РАН, профессор кафедры систематического богословия  
и патрологии богословского факультета ПСТГУ; vladshokhin@yandex.ru)

**Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism: Opening to the Mystical / L. Nelstrop, S. D. Podmore, eds. Ashgate, 2013 (Contemporary theological explorations in Christian mysticism). 226 p.**

Данный сборник «Исследование утраченных измерений в христианском мистицизме: Открытость мистическому» представляет собой публикацию некоторых материалов конференции «Богословские исследования христианского мистицизма», прошедшей в Кебл Колледже (Оксфорд) в январе 2011 г. Совместно с этим сборником статей издательством «Ashgate» был выпущен также справочник «Христианский мистицизм и Богословие Воплощения: Между трансцендентностью и имманентностью» (2013).

Во Введении (с. 1–15) дается общая характеристика представленных далее материалов. Автор — Л. Нельстроп — отмечает, что в настоящее время мистические тексты «заново открываются» на Западе. Если до XIX в. эти тексты были практически неизвестны и совершенно не исследованы, то с начала XX в. картина резко меняется. Они вызывают особый интерес богословов, философов, ученых. Один из первых начинает анализировать и изучать эти тексты У. Джемс в знаменитой книге «Многообразие религиозного опыта»<sup>1</sup>. И если его по праву можно назвать отцом современного изучения мистицизма, то его матерью будет Э. Андерхилл с рядом книг, посвященных различным мистикам и феномену мистицизма вообще<sup>2</sup>. С середины XX в. возникает вторая волна интереса к мистическим текстам, так называемый апофатический поворот. В этой волне большой вклад в изучение и интерпретацию данных сочинений делают различные фило-

<sup>1</sup> Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: КомКнига, 2014 (Из наследия мировой психологии).

<sup>2</sup> На русский язык переведена лишь ее основополагающая книга: Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. К., 2000.